COLECCIÓN
GERARDO MOLINA

(Des)órdenes (inter)culturales

Grupo de investigación Relaciones Interétnicas y Minorías Culturales



Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina, Unijus
Vicedecanatura de Investigación y Extensión
Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales
Sede Bogotá



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

CATALOGACIÓN EN LA PUBLICACIÓN UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Grupo de investigación Relaciones Interétnicas y Minorías Culturales

(Des)Órdenes (inter)culturales / Grupo de investigación Relaciones Interétnicas y Minorías Culturales, Iván Darío Ávila Gaitán [y otros nueve]. – Primera edición. – Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico Sociales Gerardo Molina (UNIJUS), 2018.

366 páginas: ilustraciones (algunas a color), diagramas, mapas. – (Colección Gerardo Molina ; 71)

Incluye referencias bibliográficas al final de cada capítulo e índice temático, onomástico y toponímico
ISBN 978-958-783-567-0 (rústica). – ISBN 978-958-783-568-7 (e-book). – ISBN 978-958-783-569-4 (impresión bajo demanda).

1. Biopolítica 2. Multiculturalismo 3. Noviolencia 4. Estudios culturales 5. Conflicto armado 6. Desplazados por la violencia I. Ávila Gaitán, Iván Darío, 1990- II. Título III. Serie

CDD-23 320.01 / 2018

(Des)órdenes (inter)culturales
Colección Gerardo Molina

© Universidad Nacional de Colombia - Sede Bogotá
Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales

© Iván Darío Ávila Gaitán, Danna Carolina Aguilar Gómez, Johana Navarrete Suárez, Katherine Galeano Sánchez, Sergio Andrés Ruiz Sanabria, Jannia Marcella Gómez González, Vivian Martínez Díaz, Adriana Alejandra Ávila Farfán, Andrea Marcela Barrera Téllez y María de los Ángeles Aldana Mendoza, autores, 2018

Primera edición, 2018
ISBN (papel): 978-958-783-567-0
ISBN (digital): 978-958-783-568-7
ISBN (IBD): 978-958-783-569-4

Comité de Publicaciones
André-Noël Roth Deubel
Vicedecano de Investigación y Extensión y director del Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina, Unijus

Carolina Jiménez
Directora del Departamento de Ciencia Política

Jorge Enrique Carvajal
Director del Departamento de Derecho

Bernd Marquardt
Director de la revista *Pensamiento Jurídico*

Silvia Cristina Mantilla
Directora de la revista *Ciencia Política*

Este libro, resultado de investigación, evaluado por dos evaluadores con título de doctorado ajenos a la Universidad Nacional de Colombia, fue producido por el grupo de investigación Relaciones Interétnicas y Minorías Culturales.

Preparación editorial
Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina, Unijus

http://derecho.bogota.unal.edu.co/publicaciones/
insisjpg_bog@unal.edu.co
(57+1) 3165000, exts. 29264 y 29266
Diagonal 40 A bis n.° 15-38, Complejo Casa Gaitán

Juan Sebastián Solano
Coordinador editorial

Ángela María Herrera Castillo
Coordinadora académica

Paula Alejandra Enciso Bautista
Coordinadora administrativa

Melissa Ruano Chacón
Diseñadora gráfica

Diseño original de la Colección Gerardo Molina
Diego Mesa Quintero

Corrección de estilo
Daniela Guerrero

Imagen de portada
Karen Ávila Gaitán, Columbarios de la artista Beatriz González, ubicados en el Cementerio Central de Bogotá.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en Bogotá, D. C., Colombia.

BIOPOLÍTICA (AFIRMATIVA) Y CUIDADO (FEMINISTA)*

IVÁN DARÍO ÁVILA GAITÁN**

* Una primera versión de este texto fue presentada en el Seminario Internacional Género y Cuidado, realizado en la ciudad de Bogotá y organizado por la Universidad Nacional de Colombia, la Pontificia Universidad Javeriana y la Universidad de los Andes. El evento fue llevado a cabo los días 26, 27 y 28 de agosto del año 2015. Algunas cuestiones aquí trabajadas también aparecen en el capítulo "Devenires del cuidado: materialismo inmanente, afecto y hospitalidad", escrito con Anahí González y Jannia Gómez, y publicado en el libro *Es tiempo de coexistir. Perspectivas, debates y otras provocaciones en torno a los animales no humanos* (2017).
Agradezco también a los estudiantes del seminario Biopolítica y (Pos)colonialidad: Sexo, Raza, Naturaleza por acompañarme en estas reflexiones en curso, y al grupo de investigación Relaciones Interétnicas y Minorías Culturales (Universidad Nacional de Colombia) por permitirme proponer y ofertar dicho seminario.

** Doctorando en Filosofía y magíster en Filosofía y Estudios Culturales de la Universidad de los Andes. Politólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Integrante del grupo de investigación Relaciones Interétnicas y Minorías Culturales (Universidad Nacional de Colombia), de la Red Biopolítica y del nodo latinoamericano del Institute for Critical Animal Studies. Correo electrónico: idavilag@unal.edu.co; id.avila24@uniandes.edu.co

VIÑETA 1

Habiéndose encargado primordialmente mi madre del trabajo doméstico no remunerado del hogar donde crecí, llegaba a vivir solo por primera vez. Ansioso por abandonar para siempre los privilegios masculinos de los que gozaba, "afectado" por el feminismo, queriendo dejar de ser hombre sin poder ser otra cosa del todo, decidí encargarme de las labores de aseo, alimentación y, en general, del máximo cuidado mío y de quienes estaban más cerca de mí. En ese momento mi cuerpo me dijo lo contrario: me dijo, a veces en un tono decidido, que él no sabía de nada de eso, que no sabía soportar una doble jornada (la del trabajo remunerado y el no remunerado), que, al lavar el baño, se sentía torpe y sucio, que cocinaba con increíble lentitud y sin el menor sentido de iniciativa y creatividad, que sus ojos no podían ver lo que los de mi madre veían con extrema facilidad. Mi cuerpo me decía, y aún me lo dice en muchos aspectos, que era un cuerpo de hombre, adiestrado para soportar deportes de contacto, pero incapaz de escurrir bien un trapero, pues no tenía las manos para ello. Y aprendí que mi madre elevaba ese cuerpo del que yo carecía a la *n* potencia: ella no hacía solo con ella lo que yo intentaba hacer prácticamente solo conmigo, sino con otros tres más. El cuerpo de mi madre, cuerpo de las *n* potencias, era un cuerpo explotado. Pero mi cuerpo, ese cuerpo que se descubría torpe e inútil, había sido en gran medida fabricado por mi madre, la misma madre que es madre entre madres, que es la madre-virgen María, como las estampitas que tiene en su sitio de trabajo, es decir, que conserva sagradamente en el lugar donde cuida niños y niñas de 1 a 5 años, donde se encarga de hacer cuerpos como el que contribuyó a fabricarme y como el que le fabricaron a ella, todo siguiendo a su vez lineamientos del Ministerio de Educación Nacional, libros de texto del gran complejo industrial editorial educativo y políticas distritales. Y fue entonces que descubrí cuán poco valía hablar de anatomopolítica y biopolítica sin hacerle brujería a Foucault, sin sexualizar sus enunciados, sin contagiarlo de feminismo para evitar que su rostro de hombre se difuminara como si estuviese dibujado en los límites del mar.

VIÑETA 2

Caminaba por el centro de Bogotá cuando de repente un hombre anciano me abordó, me abordó como tantas y tantos que nos abordan estando al borde de la muerte o abandonados a su suerte. Y no era un hombre cualquiera —aunque coincide con una de las muchas poblaciones censadas por el Estado—, él era un hombre racializado, de piel oscura y proveniente del Cauca. Era un hombre desplazado. Pensando en poder contribuir, en ofrecer algo del cuidado que mi torpe cuerpo podría proveer, le pregunté que qué necesitaba con urgencia, "un mercado para mi familia" me dijo entre chiste y chanza. Le respondí que podíamos comprar algunas cosas, que fuéramos al supermercado más cercano, y así fue. Cuando llegamos, como me pasó a mí, el hombre se dio cuenta, de una u otra manera, de que justamente era un hombre, pues no sabía muy bien qué tipo de alimentos escoger. Su esposa, por otro lado, estaba cuidando del resto de la familia. Y fue en ese contexto, en el contexto de desplazamiento forzado racializado como lo es el que se produce en Colombia, que con inusitado esplendor el hombre se vio a sí mismo reinútil, y su esposa, habiéndose encargado siempre del cuidado y la reproducción de la vida como una supuestamente simple tarea normal, natural, se mostró imprescindible. Y fue entonces que descubrí que no bastaba con hacerle brujería a Foucault, habría que hacerle un muñeco vudú, uno de esos tan trivializados por la óptica blanca, y que muestran el temor y la exotización de prácticas provenientes de una inmensa África cuya multiplicidad no puede siquiera notar. En fin, habría que hacer un muñeco vudú de Foucault, tinturarlo a ver si se le ennegrece un poco la piel, cuyo color parece percibir como ausencia de color. Demasiado clara para que pueda verla, muy cerca de la *norma*.

VIÑETA 3

Vi pasar un camión repleto de pollos de galpón. Vi un monocultivo. Vi a un laboratorio alemán patentar el material genético de una mujer indígena y algunos de sus conocimientos. Vi en las noticias un genocidio. Vi a mi madre. Vi al hombre del Cauca. Vi a la mujer del Cauca. Me vi. Nos vi.

INTRODUCCIÓN

Sin perder de vista cada una de las viñetas, es necesario producir ahora una variación en el ritmo. En cada texto existen diferentes distribuciones de ritmos, unos fuertes y otros débiles: "la lectura es todo un ejercicio respiratorio, un ejercicio rítmico, antes de ser un ejercicio intelectual" (Deleuze, 2014, p. 15), arrogantemente masculino y descorporizado. A continuación, intentaré arribar a una conclusión breve, pero, espero, potente, colmada de posibilidades, a saber, que el cuidado, ese mismo que se ha teorizado de tantas maneras y desde tantos lugares diferentes en el pensamiento feminista, constituye hoy una forma de biopolítica afirmativa capaz de enfrentar un sinnúmero de transformaciones globales de larga data. Para ello, en primer lugar, me remitiré a las categorías de biopolítica y anatomopolítica propuestas por Michel Foucault en *Defender la sociedad* (1997). Quisiera mostrar que, aunque útiles, dichas categorías terminan vaciándose si no se cruzan mínimamente con los ejes del sexo, la raza y la naturaleza en el escenario del *mundo moderno-colonial*. Intentaré mostrar, a su vez, la manera en que biopolítica, anatomopolítica y cuidado se encuentran abiertamente cuando introducimos los ejes y el escenario mencionados. En un segundo momento, el más sucinto pero que arrastra toda la carga de la argumentación previa, haré referencia a un conjunto de transformaciones globales en curso, comúnmente asociadas a la dinámica del capitalismo en su fase neoliberal, ubicaré allí algunos quiebres en términos del trabajo del cuidado y llegaré, finalmente, a formular el tema del cuidado en tanto biopolítica afirmativa. Pido el favor de que, a lo largo del recorrido, dejen circular por sus cuerpos la intensidad afectiva de cada viñeta.

BIOPOLÍTICA, ANATOMOPOLÍTICA Y MUNDO MODERNO-COLONIAL: SEXO, RAZA, NATURALEZA

Como apunté, tomaré el concepto de biopolítica tal y como Foucault lo formuló en su clase del 17 de marzo de 1976 en el marco del curso *Defender la sociedad* (1997). Me parece pertinente extraerlo de allí porque es justamente en tal clase en la que el autor se da la libertad de abrir más puertas y posibles interpretaciones alrededor de este, además de

relacionarlo con acontecimientos políticos concretos como el problema del nazismo o la aparición del uso de energía atómica en la guerra. Podría decirse, para sintetizar, que la biopolítica es una tecnología política —relacionada con la reconfiguración del ejercicio de poder Estatal— que le apunta a la regulación de las poblaciones y, particularmente, de aquellas entendidas en cuanto a sus fenómenos vitales masivos (nacimiento, muerte, vejez, reproducción, enfermedad, etcétera). La biopolítica adquiere pleno sentido ante el declive del poder soberano que caracterizó a ciertos Estados europeos del siglo XVII, pues dicho poder, dice Foucault, era ante todo un poder de dar muerte, a saber, que extraía toda su fuerza del hecho de dejar vivir a los súbditos y decidir sobre cuándo y cómo tenían que morir.

Ahora bien, el esquema de poder soberano entra en crisis al tiempo que acontece la emergencia y el auge del capitalismo y la consecuente industrialización, urbanización y explosión demográfica. En otras palabras, es en ese nuevo contexto que el Estado debe transformarse, recomponer su manera de operar. En ese terreno que paulatinamente se empieza a imponer, la espada del soberano sencillamente no da abasto. Así, comenzaron a emerger, en un tramo del siglo XVII y a lo largo del siglo XVIII, un conjunto de saberes y técnicas precisas centradas en la constitución de cuerpos sanos y productivos con sus consecuentes instituciones o campos de visibilidad: hospitales, escuelas, cuarteles, fábricas, etc. Estas técnicas involucraron la separación de los cuerpos, su alineamiento en serie, su adiestramiento y castigo y, no menos importante, la constitución de identidades y modos de sujeción precisos (yo estudiante, yo enfermo, etc.). La consigna fue: "cread cuerpos dóciles y sujetos obedientes, extraed el máximo de sus fuerzas". La aparición de estas nuevas formas de poder, a las que Foucault se refirió con conceptos como *anatomopolítica, organodisciplina* o *tecnología disciplinaria,* no coincidían ya con el mero esquema soberano, sin embargo, mostraron ser claramente insuficientes.

Las poblaciones crecían, los espacios se copaban y los sujetos eran cada vez más difíciles de gobernar. En consecuencia, durante el siglo XIX, se constituyó lentamente otra forma de poder que ya no se centraba en los seres humanos como individuos, sino en tanto población. Si el ejercicio del poder sobre los cuerpos individuales implica una lógica disciplinaria y una anatomopolítica, el de las poblaciones, es decir, el de los seres humanos en grandes cantidades y cada vez más dispersos

geográficamente, conlleva una lógica biopolítica o de biorregulación: "Luego de la *anatomopolítica* del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de este, algo que ya no es esa *anatomopolítica* sino lo que yo llamaría una *biopolítica* de la especie humana" (Foucault, 1997, p. 220). La articulación entre biopolítica y anatomopolítica constituye las llamadas *sociedades de normalización*, en las cuales la vida ocupa un lugar fundamental. El súbdito era gobernado, si se quiere, por medio del derecho del soberano a dar muerte; el ciudadano, en contraste, es gobernado, ante todo, mediante la regulación de sus procesos vitales, tanto de los cuerpos individuales como de las grandes masas dispersas. Es a eso a lo que Foucault hace referencia cuando alude a que, políticamente hablando, los seres humanos son considerados como seres vivientes, como especie. El súbdito no se consideraba una entidad viviente en sentido estricto, es decir, *con un desarrollo natural a potenciar y manipular,* pues el soberano mataba y dejaba vivir ya que su función primaria no era la de hacer vivir. Es en este proceso que la muerte, y el dar muerte, deviene tabú: las torturas, las ejecuciones públicas, el suplicio, etc., no son fácilmente tolerados, pues el soberano ha sido decapitado, él y su derecho de dar muerte como expresión de poder y forma de control.

No obstante, Foucault es muy precavido y no duda en agregar que el ejercicio de poder soberano, entendido como el derecho de dar muerte, no desaparece con el advenimiento de la biopolítica y la anatomopolítica; por el contrario, se genera una traducción que lo hace tolerable. Es allí cuando entra en escena lo que llama el *racismo de Estado,* que consiste, para simplificar, en una operación que traza divisiones en el continuo de la especie humana, permitiendo que unas poblaciones sean consideradas no solo dignas de vivir, sino de potenciar sus vidas, y otras como elementos infecciosos, cancerígenos, a los que, por el bien de las demás vidas, hay que eliminar directamente o dejar morir mediante la exclusión, el rechazo, la falta de cuidado, etc. Dicho poder soberano se convierte en tolerable solo en este esquema, el de peligro biológico para la continuidad de unas vidas o de la imprescindible necesidad de sacrificar a unos para mejorar la vida de otros. "La muerte del otro no es simplemente mi vida, considerada como mi inseguridad personal; la muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o el anormal), es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura" (Foucault, 1997, p. 231).

El racismo de Estado, por supuesto, traduce una antigua tradición masculina, viril, guerrerista, pero fundamentalmente se plantea en términos darwinianos, esto es, mediante un evolucionismo que se ha difuminado sin importar que obedezca estrictamente a la obra de Darwin o no: la taxonomización jerárquica, la competencia y la lucha por la adaptación y la supervivencia, la extinción de los menos aptos, etc.; asimismo, su primer campo de prueba son los procesos de colonización, en palabras de Foucault (1997):

> el racismo va a desarrollarse, en primer lugar, con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador. Cuando haya que matar gente, matar poblaciones, matar civilizaciones, ¿cómo será posible hacerlo en caso de funcionar en la modalidad del biopoder? A través de los temas del evolucionismo. (p. 232)

En efecto, la colonialidad es constitutiva de la modernidad, no un mero pasado superado. En síntesis, mediante el racismo de Estado, en la época de la biopolítica y de la anatomopolítica, se revive el derecho a dar muerte y se deja morir (en el sentido de ausencia de atención), sea en las guerras, la colonización, el "enfrentamiento del crimen y las enfermedades" o en procesos de otro carácter. En el análisis de esta dinámica convergen muchas investigaciones contemporáneas llevadas a cabo por autoras y autores como Donna Haraway (1995), Judith Butler (2010), Sayak Valencia (2010), Roberto Esposito (2005), Giorgio Agamben (2003), entre otros.

Entonces, ¿cuál es la relación entre la biopolítica y el trabajo del cuidado? De entrada, percibimos que existen numerosas aristas que hacen posible y necesaria la conexión entre ambos ámbitos, sobre todo si consideramos la cuestión del racismo de Estado. La interrogante acerca de qué vidas merecen un despliegue de cuidado y atención y cuáles no es hoy una interrogante eminentemente biopolítica. Comparto plenamente la crítica a Foucault, elaborada por varias autoras feministas (Boyer, 2012; Braidotti, 1996; Morris, 1988), según la cual el análisis del poder, el cuerpo y las poblaciones ignora o le resta relevancia a la diferencia sexual, racial-colonial, de clase y, por supuesto, de especie. ¿Qué lugar, por ejemplo, ocupan las mujeres, siempre atadas a su supuesta función reproductiva desde una perspectiva androcéntrica, en cuanto a los fenómenos de reproducción, natalidad, cuidado de los ancianos y niños,

perfeccionamiento biológico de la población, etc.?, ¿cómo se articula el espacio del hogar y el trabajo doméstico no remunerado con la fábrica, la escuela, el hospital, etc.? La apatía de Foucault frente a las tradiciones feministas, además de su obliterado lugar de enunciación masculino, blanco y de clase media, le impiden penetrar en ese tipo de discusiones. Si no asumimos que la reconfiguración del poder conceptualizada por Foucault se lleva a cabo acompañada de un ideal normativo en el fondo —el de un humano varón, racional, adulto, blanco y propietario—, que es esencialmente el ideal al que se apunta cuando de darle forma a unos cuerpos y poblaciones y matar a otras se trata, todo el esquema se convierte en vacuo y políticamente, en cuanto a las luchas se refiere, de dudosa eficacia. Es menester recordar, siguiendo a Jane Rendall (1984), que el absolutismo monárquico, el derecho absoluto del rey sobre la vida y muerte de sus súbditos, era correlativo al derecho absoluto del padre sobre su esposa, hijos y propiedades, y que una de las luchas centrales de las mujeres ha sido contra la apropiación de sus cuerpos y por el control de sus vidas, o como dice Rosi Braidotti: "la lucha de las mujeres es esencialmente por la vida, llevada a cabo por seres vivientes que tienen el objetivo de seguir siéndolo" (1996, p. 143).

En el contexto de las sociedades de normalización, a las mujeres se les moldea un cuerpo y una identidad al servicio del mundo androcéntrico, que es a su vez un mundo capitalista. Las mujeres tienen el imperativo de aprender a cuidar, a ejercer un cuidado que hace eco del histórico servilismo al que han sido relegadas. A su vez, ese cuidado, que tiene como primer sitio el espacio doméstico, moldea otros cuerpos dóciles y sanos, integrables en otros espacios como las escuelas y las fábricas (o, en todo caso, aptos para el trabajo): más de uno habrá escuchado aquello de que "la escuela es, para los niños, su segundo hogar". Definitivamente, "el rostro del padre, el rostro del maestro, el rostro del coronel, el rostro del patrón, entran en redundancia, remiten a un centro de significancia" (Deleuze y Guattari, 2010, p. 216). A las mujeres, así lo han señalado las feministas materialistas francesas y otras autoras feministas como Joan Scott, se les apropia el trabajo doméstico no reconociéndolo como trabajo, sino como extensión de una supuesta predisposición natural a preocuparse por los demás, y su labor, fuera de todo, está de antemano delimitada para reproducir un orden que las continúa explotando. Como bien señalan las economistas feministas Diane Elson, Nancy Folbre y Lourdes Benería, la reproducción del capitalismo es indisociable de toda una economía del cuidado, volcada, por supuesto, sobre las mujeres

mayoritariamente. El hogar, con la consecuente disposición de los cuerpos e individuos integrantes de la familia en un específico espacio de visibilidad, como fugazmente Foucault lo mencionó sin profundizar y sin sexualizar el problema, es un espacio disciplinario, integrado a los demás y al ejercicio biopolítico; en general, orientado a la reproducción social:

> Tecnologías disciplinarias y biopolíticas se cruzan, no son sucesivas ni opuestas: la localización de las familias (cada una en una casa) y los individuos (cada uno en una habitación). Recorte, puesta en visibilidad de los individuos, normalización de las conductas, especie de control policial espontáneo que se ejerce así por la misma disposición espacial de la ciudad [...]. Y además tenemos toda otra serie de mecanismos que son, al contrario, mecanismos regularizadores, que recaen sobre la población como tal y que permiten e inducen conductas de ahorro, por ejemplo, que están ligadas a la vivienda, a su alquiler y, eventualmente, a su compra. Sistemas de seguros de enfermedad o de vejez; reglas de higiene que aseguran la longevidad óptima de la población; presiones que la organización misma de la ciudad aplica a la sexualidad y, por lo tanto, a la procreación; las presiones que se ejercen sobre la higiene de las familias; los cuidados brindados a los niños; la escolaridad, etcétera. Tenemos, entonces, mecanismos disciplinarios y mecanismos regularizadores. (Foucault, 1997, p. 227)

Asimismo, Foucault señala pertinentemente que el auge de la biopolítica no se relaciona solo con la regulación masiva de fenómenos de natalidad y morbilidad, sino con un gobierno sobre las *incapacidades biológicas* y el ambiente: "la biopolítica va a extraer su saber y definir el campo de intervención de su poder en la natalidad, la morbilidad, las diversas incapacidades biológicas, los efectos del medio" (Foucault, 1997, p. 222). En cuanto a las *incapacidades biológicas,* como los accidentes y la vejez, se introducen mecanismos que rebasan el asistencialismo antes llevado a cabo por la Iglesia: "vamos a ver mecanismos más sutiles, más racionales, de seguros, de ahorro individual y colectivo, de seguridad, etcétera" (p. 221). Por otro lado, la intervención sobre el ambiente se realiza sobre la base de todo aquello que pueda mejorar las condiciones de vida —entiéndase por ello potenciar su utilidad— de los seres humanos. Lo mencionado, sin lugar a duda, y como Zandra Pedraza (2004) lo ha puesto de manifiesto, hace que ingresen en el escenario disciplinas como la geografía, la geología, la física, la química, la botánica, la

zoología, la veterinaria y, por supuesto, sus vertientes más prácticas[1]; las ingenierías, la agronomía y la zootecnia. A esto le podríamos sumar otras tantas disciplinas o campos de estudio contemporáneos como la biología molecular.

Lo que a la postre todo esto traduce no es otra cosa que una característica neurálgica de la modernidad: su tendencia al extremo dominio sobre la naturaleza y todos los sujetos y elementos fuertemente naturalizados, a saber, el territorio, los bosques, los ríos, pero también los cuerpos humanos y animales, los sujetos históricamente racializados como negros, mestizos e indígenas, las mujeres, las corporalidades e inclinaciones (sexuales, por ejemplo) tenidas por degeneradas y peligrosas, etc. Ahora bien, este dominio se presenta sobre la base no simplemente de un racismo de Estado que genera *divisiones* en el continuo de la especie humana, sino en flujos inmensos, flujos biofísicosociales, los cuales, a través del conocimiento y la intervención técnica, son decodificados y recodificados, trazando divisiones entre entornos y poblaciones humanas, vegetales y animales. La biopolítica y la anatomopolítica serían difíciles de comprender sin tomar en consideración este amplio contexto. En ese sentido, por ejemplo, Claude-Oliver Doron (2013) llama la atención sobre cómo la cría de animales y la naciente zootecnia constituyeron insumos específicos para la biopolítica y anatomopolítica humanas, es decir, posteriormente orientada a ciertas poblaciones humanas[2]. Ya el mismo Foucault había establecido los procesos de colonización como primer campo de aplicación del racismo de Estado y, por ende, como primer campo biopolítico. Aquí urge retrotraer aún más la historia, pues como lo han indicado integrantes del grupo latinoamericano Modernidad-colonialidad (Escobar, 2003; Castro-Gómez, 2005), es posible hablar de una (pre)racialización de las poblaciones humanas a nivel mundial, desde el preciso momento en que acontece la llamada conquista y colonización de América, la depredación de Abya Yala.

Existió toda una *biopolítica colonial* —que tendió a ser más una necropolítica— como referente indiscutible y condición de posibilidad para la biopolítica teorizada por Foucault en el contexto de ciertos Estados de

---

1 *Prácticas* en el entendimiento interno de esos saberes. Desde mi punto de vista resulta "engañosa" e inútil la distinción entre saber práctico y saber teórico, aunque soy consciente de que la dicotomía ha operado y surtido efectos históricamente.

2 Para profundizar en el tema de la relación entre biopolítica, zootecnia y domesticación véase Ávila (2017).

Europa occidental, cuyo modelo se convertiría, de vuelta, en el arquetipo para los demás Estados del globo; esta cuestión anima implícitamente todas las discusiones dominantes sobre el desarrollo y el subdesarrollo remanentes de las discusiones sobre la civilización de lo incivilizado. La instauración de un gran *sistema-mundo moderno-colonial*, que por brevedad podríamos llamar el *mundo moderno-colonial* o *modernidad-colonialidad*, acontecido con la depredación de Abya Yala, ubica en su centro el ideal normativo de lo humano que ya hemos descrito, un ideal que se consolida reflejando una primera forma de subjetividad soberana, el *ego conquiro* o *yo conquistador*, a saber, el *hombre* que decide sobre la vida y muerte de sus *otros* a su antojo (sean súbditos o meras propiedades), luego complejizada con una subjetividad de carácter más cartesiano y kantiano: un *ego cogito* o sujeto racional, que es el *hombre* capaz de controlar (científicamente) todo lo no racional, es decir, el cuerpo, tanto el propio como el de los demás, y la naturaleza; cuestión que redunda en un particular dominio sobre los sujetos fuertemente naturalizados, "irracionales" o "no racionales", como las mujeres, los niños, los dementes, los indígenas, etcétera: "el rostro es el propio Hombre blanco, con sus anchas mejillas blancas y el agujero negro de sus ojos. El rostro es Cristo. El rostro es el europeo tipo, ese que Ezra Pound llamaba el hombre sensual cualquiera" (Deleuze y Guattari, 2010, p. 181).

En compañía de Rosi Braidotti aseguramos que existe "un vínculo estructural transversal en la posición de los sujetos no humanos corporizados que anteriormente se conocían como los 'otros' del sujeto humanista" (2009, p. 145). De ahí que actualmente proliferen "cuerpos desechables y comercializables de todas las categorías y especies, en un modo global de explotación posthumana" (p. 142). En ese aspecto se topa Braidotti con otros autores como María Lugones (2008), cuando postula que el *mundo moderno-colonial* no es uno solo ni principalmente racializado, sino generizado. Un sistema de género específico se encuentra integrado a las lógicas moderno-coloniales *in extenso*, (re)produciendo activamente el dimorfismo sexual y los diferentes tipos de mujeres que desempeñan labores diferenciadas. Similar es el caso de Héctor Alimonda (2011) o Vandana Shiva (2001), quienes muestran la inseparabilidad entre modernidad y colonialidad de la naturaleza. El *dispositivo de lo humano* teorizado por Roberto Esposito (2009) o la *máquina antropológica* propuesta por Giorgio Agamben (2006) son categorías vacías de análisis sin el peso de dicha historia, sin su densidad corporizada en vidas y espacios específicos. Como dice Shiva en su libro *Biopiratería:*

El 17 de abril de 1492 la Reina Isabel y el Rey Fernando concedían a Cristobal Colón privilegios de "descubrimiento y conquista". Un año más tarde, el 4 de mayo de 1493, el Papa Alejandro VI promulgaba una "Bula de Donación" mediante la cual otorgaba a los Reyes Católicos Isabel de Castilla y Fernando de Aragón todas las islas y territorios "descubiertos o descubrir a cien leguas hacia el oeste y hacia el sur de los Azores, en la dirección a La India", que no estuvieran ocupados o bajo el dominio de algún rey o príncipe cristiano en Navidad de 1492.

[...] Así, los actos de piratería quedaban legitimados, convirtiéndose en voluntad divina. Las gentes y las naciones colonizadas no pertenecían al papa que hacía la "donación" de ellas; la jurisprudencia canónica, sin embargo, otorgaba a los monarcas europeos la potestad de gobernar sobre todas las naciones, "donde quiera que se encuentren y cualesquiera credo que profesen". El principio de "ocupación de hecho" por parte de los príncipes cristianos, la consideración de estas regiones como territorios "ociosos", y el "deber" de incorporar a l@s "salvajes" constituían elementos de todas las cartas y patentes.

La Bula Papal, la Carta de Colón, y las patentes concedidas por los monarcas europeos sentaban los fundamentos jurídicos y morales para la colonización y el exterminio de los pueblos no europeos. La población nativa americana disminuyó de 72 millones en 1492, a menos de cuatro millones pocos siglos más tarde.

Quinientos años después de Colón, las patentes y los derechos de propiedad intelectual (DPI) continúan el proyecto colonizador, si bien en una versión más secular. La Bula Papal ha sido sustituida por el Acuerdo General sobre Aranceles y Comercio [...]. La ocupación de hecho practicada en nuestros días por las compañías transnacionales, con el apoyo de los gobernantes, ha venido a sustituir al principio de ocupación de hecho practicado por los príncipes cristianos. Las formas de vida y especies "ociosas" manipuladas mediante las biotecnologías constituyen los territorios ociosos de hoy. El deber de incorporar los sistemas no occidentales de conocimiento al reduccionismo de la ciencia y de la tecnología occidental mercantilizada ha venido a sustituir el deber de incorporar a l@s salvajes al mundo de la Cristiandad.

La creación de propiedades mediante el pillaje de la riqueza ajena sigue practicándose hoy, igual que hace 500 años. (Shiva, 2001, pp. 19-20)

TRANSFORMACIONES DEL MUNDO MODERNO-COLONIAL Y DEL (TRABAJO DEL) CUIDADO: (NEO)INDIVIDUALIZACIÓN E INTERDEPENDENCIA OBLITERADA

Son de amplio conocimiento las transformaciones globales experimentadas por el capitalismo durante la segunda mitad del siglo XX, dinámicas que es preciso comprender como mutaciones del *mundo moderno-colonial.* Dentro de los procesos más extendidos se encuentra la, a veces, abrupta y violenta desestructuración de organizaciones, procesos e instituciones que, de una u otra manera, representaban formas de seguridad, estabilidad y solidaridad social: Estados de bienestar o similares, sindicatos, partidos políticos de masas, experimentos socialistas y comunistas, entre otros. Ahora bien, como hemos visto de la mano de Foucault, dichas organizaciones, procesos e instituciones, aunque puedan leerse como conquistas sociales, son a su vez un reacomodamiento del esquema del ejercicio de poder estatal. En cualquier caso, la desestructuración y la reestructuración fueron producto de, por un lado, múltiples estrategias de reposicionamiento de las clases privilegiadas, cuestión que remite directamente a la financiarización de la economía y a un puñado de empresarios poseedores de compañías transnacionales con una influencia descomunal sobre gobiernos y entidades internacionales (Harvey, 2007); y, por otro, de críticas certeras, provenientes de variados lugares del espectro político, a la burocratización, sedimentación, homogenización y pérdida de libertad individual e individualidad que conllevaban muchas de las formas de seguridad, estabilidad y solidaridad social logradas. Asimismo, es posible afirmar, siguiendo la pista de Foucault y la lectura realizada por Deleuze (1995) de Foucault, que lo que ocurre a partir de la segunda mitad del siglo XX es el incremento del peso relativo de la biopolítica frente a la anatomopolítica, es decir, la valorización de los mecanismos de gobierno sobre sujetos dispersos en espacios abiertos o, en otros términos, la regulación de poblaciones cada vez más caóticas y densas. Concomitantemente, aparece una hiperbolización del poder soberano a través del racismo de Estado y de otras segmentaciones de los flujos biofísicosociales que ya esbocé: en esos horizontes descansa la creciente precarización de la vida y de las condiciones de existencia de muchos sujetos, como también la problemática ecológica.

El sociólogo polaco Zygmunt Bauman (2002) adjetiva con el término *líquida* a la modernidad para dar cuenta de sus características contemporáneas, las cuales se relacionan con lo mencionado. De acuerdo

con el autor, hasta hace relativamente poco primaba en los diseños societales la solidez; no obstante, ha llegado el momento de lo fluido, de aquello que no se ancla al espacio ni se ata al tiempo, que se transforma y adapta a altas velocidades, que, en suma, chorrea, salpica, gotea, inunda. Esta transición, que expresada metafóricamente con estados de la materia resulta llamativa pero, en principio, no muy específica, está ligada a "una progresiva emancipación de la economía de sus tradicionales ataduras políticas, éticas y culturales" (p. 10). En otras palabras, la creciente disolución de formaciones sociales profundamente jerarquizadas, racionalizadas y relativamente estáticas (tecnología disciplinaria exacerbada) dio lugar a un nuevo orden global definido, sobre todo, en términos económicos, caracterizado por la movilidad/adaptación de los flujos mercantiles.

Según Bauman, la *modernidad líquida* emergió tras una asidua guerra en contra de las cadenas que limitaban la libertad individual, entendida principalmente como libertad de elección. En la actualidad, nos encontramos con sociedades de "individuos libres" comprometidos con la "política de la vida": "somos 'seres reflexivos' que observan con atención cada movimiento que hacen, que rara vez están satisfechos con sus resultados y que siempre están deseosos de rectificarlos" (2002, p. 28). Pero los contemporáneos "individuos libres" solo lo son en tanto consumidores, ya que, entre otros elementos, la reflexividad "no logra alcanzar los complejos mecanismos que conectan nuestros movimientos con sus efectos y que deciden sus resultados, y menos aún las condiciones que hacen que esos mecanismos jueguen con total libertad" (p. 28). En síntesis, el consumidor puede presionar por mejores servicios, cuestionar al administrador por no proporcionar lo prometido y extender el abanico de opciones, pero jamás rebelarse contra su rol de consumidor y, en general, contra el escenario societal en el que se mueve "libremente". Para Deleuze (1995), quien coincide con Bauman en este crucial punto, el auge de la libertad de elección es, en realidad, una nueva forma de gobierno "al aire libre". De ahí, justamente, la creciente importancia de la forma-empresa frente a la forma-fábrica, de las tarjetas electrónicas (que levantan barreras espaciales variables) frente al encierro (de la cárcel, la escuela, etc.), del cálculo en términos de umbrales estadísticos respecto a la exacta numeración de los individuos. En opinión de Deleuze, lo que Bauman llama modernidad líquida equivale a la mutación de las sociedades disciplinarias, o de normalización, en las que ya estaba presente la biopolítica, en *sociedades de control* (fórmula tomada de Burroughs) que

son, a su vez, sociedades de profundización de la tecnología biopolítica (repetimos: control de sujetos dispersos en espacios abiertos o de "individuos libres" que se "gobiernan a sí").

El principal aspecto que me interesa resaltar de este breve contexto es la imperante exaltación del individualismo, ese que convierte al individuo en el único responsable de lo que le ocurre, y que, por ende, quiebra la posibilidad de crear empatía y vínculos de solidaridad con otros excluidos, ya que se mantiene la creencia de que cada uno se encuentra en una posición determinada porque ha sido su elección y su responsabilidad: "[hoy] todo recae sobre el individuo. Solo a él le corresponde descubrir qué es capaz de hacer, ampliar esa capacidad al máximo y elegir los fines a los cuales aplicar esa capacidad —o sea, aquellos que le produzcan mayor satisfacción—" (Bauman, 2002, p. 68).

En la supuesta potestad del individuo está, pues, hacerse "contratable", *educarse continuamente,* mantenerse saludable y prepararse sin fin para adaptarse a un contexto siempre cambiante. En términos de Deleuze, "la *formación permanente* tiende a sustituir la escuela, y el control continuo tiende a sustituir al examen" (1995, p. 280).

Bauman (2007) asevera también que, en tiempos de modernidad líquida, las sociedades de trabajo declinan mientras surgen sociedades centradas en el consumo. Por ende, el sujeto empieza a ser considerado ante todo como consumidor y no en tanto trabajador. Esta mutación coincide, efectivamente, con el desmonte antes mencionado de las organizaciones y procesos orientados a producir estabilidad y seguridad social. Pascale Molinier, psicóloga feminista, afirma algo similar cuando apunta:

> Nos encontramos en el siglo XXI y estamos saliendo de lo que llamaré 'la civilización del trabajo'. Esta ha caracterizado las sociedades occidentales, especialmente europeas, durante todo el siglo XX. Estas sociedades conocieron el pleno empleo masculino, el crecimiento del empleo femenino, la adquisición de derechos fundamentales en la seguridad social como la cobertura en salud, pensiones y derecho a la formación. (2012, p. 14)

Para Molinier, la civilización del trabajo conllevó su defensa acérrima en términos morales; así, el desempleo no era percibido simplemente como una forma de injusticia social, sino como ausencia de salud mental, felicidad y realización personal. En este escenario, el *homo faber,* el hombre trabajador, se encarnaba en sujetos masculinos cuyas actividades

desempeñadas aumentaban su valor como personas. El *homo faber* se hacía a sí mismo haciendo. Por otra parte, las actividades feminizadas solían ser menos apreciadas e incluso asumidas como no-trabajo en sentido estricto, cuestión que parece permanecer inalterada/ble en diversos contextos.

Pese a las sincronías entre estos dos autores en cuanto al diagnóstico de ciertas transformaciones sociales contemporáneas, Molinier, como la mayoría de las autoras feministas, es precavida y evita hacer demasiadas generalizaciones desde un no-lugar, a saber, no obvia su espacio de enunciación. Según la autora, la crisis de la civilización del trabajo es también una crisis del cuidado, el cual podemos definir, en términos amplios y siguiendo a Joan Tronto (1993), como *un conjunto de actividades orientadas a sostener, reproducir o reparar nuestros espacios vitales para que podamos continuar existiendo en las mejores condiciones posibles*. El cuidado implicaría, por supuesto, diferentes cuerpos y su interacción, formando una compleja red que sostiene la vida. Dicha definición resulta atractiva debido a que, tomada con rigor, incluye el cuidado de nuestro planeta, de los objetos y demás seres que habitan en él, quienes, agregamos, también nos constituyen. Adicionalmente, el trabajo del cuidado no necesariamente está mediado por la conciencia de quien lo produce, pues, como sugiere Molinier, "cuidar de otro no es solo pensar en él, preocuparse intelectual o afectivamente por él, sino ante todo producir un trabajo que contribuye directamente a mantener o preservar la vida del otro" (2012, p. 11).

Ahora bien, es viable postular una crisis del cuidado no solo debido a que variadas formas de estabilidad y seguridad social han sido violentamente desmanteladas y sustituidas por un individualismo cada vez más agresivo, sino a que muchas mujeres han cuestionado su papel como depositarias exclusivas del trabajo del cuidado no remunerado, desplazándolo a otras mujeres menos privilegiadas. Para Arlie Hochschild (2001) las dimensiones de la crisis son transnacionales e inseparables de lo que ella misma denomina *cadenas globales* o *internacionales del cuidado*; en palabras de Molinier:

> La socióloga estadounidense Arlie Hochschild fue quien puso en evidencia y problematizó en los términos de una 'crisis del cuidado', su existencia transnacional. Ella denomina con ese término el hecho de que las mujeres de los países ricos contratan —para el cuidado de sus niños— a mujeres emigrantes provenientes de los países más pobres. Estas mujeres confían generalmente sus propios hijos a otras

> mujeres de su entorno que permanecen en el país, proceso que podemos considerar como la cadena internacional del cuidado. Los niños de los países ricos ganan en calidad de cuidado, ya que esas mujeres emigrantes, desarraigadas, privadas de sus propios hijos, dicen desplazar toda su atención y afecto a los niños que cuidan. (2012, pp. 19-20)

Vale precisar que la crisis del cuidado no anula la interdependencia, todo lo contrario, el trabajo del cuidado, remunerado o no, continúa siendo igual de fundamental para la reproducción y potenciación de la existencia y sus condiciones. No obstante, con los procesos de neoindividualización ligados a dinámicas de consumo aceleradas y predatorias, la interdependencia se oculta y se vuelve cada vez más vertical. El individuo de la crisis del cuidado y la modernidad líquida, en tanto ideal normativo, es poco cuidadoso y ciertamente constituye una reactualización del sujeto conquistador y racional, cuyas características mínimas son, en primer lugar, su pretendida independencia absoluta de los lazos tecnobiofísicosociales y, en segundo lugar, su racionalidad como rasgo definitorio, con la cual se distingue de la naturaleza y la gobierna, empezando por su propio cuerpo y emociones. Las teóricas feministas se han encargado de denunciar al sujeto moderno como un problemático lugar de la no-universalidad; pues bien, sucede algo similar con las dinámicas contemporáneas de neoindividualización: ese sujeto que se predica libre, de ser, (des)hacer y elegir, depende constantemente del trabajo de cuidado, a menudo no remunerado y feminizado, de un sinnúmero de redes. Además, depende también de la Tierra, es decir, de una serie de condiciones biofísicas concretas. Cualquier intento de trascendencia omnipotente, viril, es rápidamente desmentido por los históricos *otros* subalternos, por mujeres, personas racializadas, animales, vegetales, etc.

Ante este preocupante horizonte es menester presentar alternativas que pasen por propuestas basadas o relacionadas con la valoración del cuidado, es decir, apuestas por la interdependencia. La crisis del cuidado significa, concomitantemente, precariedad laboral, deterioro ambiental y exclusión social, esas son sus dimensiones actuales y ahí radica la urgencia de la creación de alternativas. Mientras los desajustes en los mercados y la precariedad del trabajo remunerado se suelen asumir como problemas político-económicos significativos, objeto de preocupación de Gobiernos, sindicatos y organizaciones internacionales, la crisis de los cuidados se percibe generalmente como una cuestión "social". Ahora bien, la asunción de esta brecha, aparentemente insalvable, es en sí una

operación política orientada a cortar las múltiples conexiones y continuidades entre uno y otro aspecto.

El énfasis en los desajustes de los mercados y la precariedad de los trabajos remunerados hecho por la izquierda —la nueva y la tradicional— no solo oculta el papel de los trabajos domésticos y, en general, del cuidado, que históricamente han sido desempeñados ante todo por mujeres y sujetos feminizados, y que son fundamentales para llevar a cabo cualquier profesión o papel social, pues recordemos cómo nos contribuyen a fabricar los cuerpos, al tiempo orienta la atención sobre la obtención de ingresos que habiliten a cada individuo como consumidor, para que, por esa vía, pueda satisfacer ciertas necesidades consideradas materiales por antonomasia (alimentación y vestido, por ejemplo), pasando por alto necesidades categorizadas como inmateriales (tranquilidad, placer, ocio, etc.), a las cuales solo tienen un acceso legítimo, socialmente aceptado, aquellos que ocupan posiciones económicamente privilegiadas. La crisis del capitalismo global, reiteramos, es también una crisis del cuidado y, por ende, de la posibilidad de que nuestras vidas y el mundo en el que vivimos sean o sigan siendo confortablemente habitables.

NOTAS PARA UNA BIOPOLÍTICA AFIRMATIVA

Constituye una difícil tarea demarcar rutas de acción, formas políticas de intervención, pero me arriesgaré a plantear que, en lugar —como suele hacerlo la izquierda tradicional— de llorar por un perdido Estado de bienestar, del que gran parte de América Latina vio meras caricaturizaciones porque su ubicación geopolítica era y es la que sustenta a los Estados centrales, es decir, en lugar de añorar o mostrar nostalgia por todos los componentes de la tecnología disciplinaria (hospitales, escuelas, casas familiares, etc.) y del (nunca alcanzado) *american way of life*, los cuales son ante todo una preocupación de las clases medias blanqueadas, ya que otros sujetos siempre han estado más del lado del hacer morir que del hacer vivir, es menester posar nuestros ojos sobre las maneras en que los trabajos del cuidado, *redistribuidos y reorientados*, pueden volcarse contra los mecanismos de gestión biopolíticos/necropolíticos y anatomopolíticos desplegados sobre el territorio y los diferentes vivientes. El cuidado, por su énfasis en religar en lugar de dividir para gestionar y enfrentar, posee un potencial elevado al momento de plantearle alternativas al actual *mundo moderno-colonial* (en parte teorizado

como modernidad líquida, sociedad de control, etc.). El cuidado puede romper las cadenas que lo atan a la imperante regulación biopolítica, puede apelar a su fuerza constituyente y erigir una nueva biopolítica, pero esta vez una *biopolítica afirmativa,* afirmadora de la vida humana y no humana. Por el momento, encuentro una pista significativa para su posible elaboración —a saber, que parta del cuidado y, por ende, de la visibilización de la interdependencia y de sujetos históricamente explotados vía la naturalización de sus labores normativamente asignadas— en cinco conceptos, los cuales son consignados por la feminista lesbiana aymara Julieta Paredes (2010) en el libro *Hilando fino,* esto con el objetivo de dar cuenta de la iniciativa colectiva llamada *feminismo comunitario*[3]:

- *Los cuerpos.* En primera instancia, son sexuados y compuestos por una inagotable multiplicidad (colores de piel, tamaños, etc.); además, son lugares de libertad y de represión entendidos íntegramente (espacios de creatividad, erotismo, sensibilidad, etc.), más allá del dualismo occidental cuerpo/alma. Aquí la consigna es *¡recuperar el cuerpo!,* recuperar la salud, las energías, la imagen de sí "distorsionada" por el racismo patriarcal.
- *El espacio.* No es el mero territorio, no constituye una superficie plana donde acontece lo social, es un envolvente que integra a la comunidad con la Tierra entera. Se considera espacial lo que "está sobre el piso", *arriba,* pero también *abajo* y lo *horizontal;* es en el espacio, entendido íntegramente, donde adquiere sentido la cuestión de las autonomías, desde las indígenas hasta el gobierno comunitario.
- *El tiempo.* Se expresa en las formas que adquiere el cuerpo (sin que envejecer sea negativo). El tiempo es para aprovecharlo, para "vivir bien", no para ser infelices. Es aquel que gastan las mujeres en labores que no se consideran "importantes", que devoran sus vidas, es lo que se quiere recuperar.
- *El movimiento.* No es sinónimo de mera organización, sino de lucha por vivir y hacerlo bien. Es el soporte de la vida comunitaria que permite caminar en continua interacción con instituciones y otras comunidades.

---

3 Cabe precisar que el interés en estos cinco conceptos no implica ni asumirlos tal y como Paredes los asume, ni adherirse completamente al *feminismo comunitario.* Los cinco conceptos, como muchos otros atrás trabajados, son *iterados,* es decir, *alterados en la repetición,* y no necesitan, por tanto, de un *original* que los explique mejor.

- *La memoria*. La de los saberes que han sido marginados, excluidos, la memoria de las luchas y las opresiones, es el lugar desde el cual se habla y es el momento crítico que no simplemente apela a un pasado idílico, sin desigualdades, sino que reconoce el patriarcado en la historia de la propia comunidad, es, pues, una memoria despatriarcalizada.

Estos cinco conceptos posibilitan concebir una biopolítica afirmativa, afirmadora y liberadora de la vida, desde el preciso momento en que convierten en su lucha central vivir y hacerlo bien. La afirmación de la vida no se realiza con parámetros individualistas como la ilusión neoliberal pretende, pues lo perseguido no es la libertad de elección en un entorno de mercado y competencia; por el contrario, afirmar la vida significa ante todo la posibilidad de construir mundos, formas-de-vida colectivas, cuya lucha no es dialéctica ni se puede asumir a partir de los principios del evolucionismo darwiniano constitutivos de la biopolítica hoy. Esta biopolítica afirmativa, fraguada lentamente a través de cientos de años, en lugar de insistir en la división de los flujos bio-físico-sociales —condición básica para su dominio y gestión, empezando por la invención de un *yo*, de una interioridad que inaugura las dicotomías yo/otro y sujeto/objeto— hace hincapié en su constante ligazón, ya que sin tal proceso resulta inviable regenerar la forma-de-vida colectiva en su totalidad y tener así "un día más, el día de mañana, para vivir bien".

Si, como aseguraba Joan Tronto (1993), el cuidado se puede definir como un conjunto de actividades orientadas a sostener, reproducir o reparar nuestros espacios vitales para que podamos continuar existiendo en las mejores condiciones posibles, la lucha común(itaria) por la vida es una en la que el cuidado, se diga explícitamente o no, desempeña un rol esencial. Cuidar no es un simple sinónimo de reproducir, cuidar es *regenerar y condición de posibilidad para generar* cualquier cosa en el marco de un mundo colectivo, que es siempre *un mundo en movimiento*. La apuesta comunitaria hace referencia, pues, a mundos, no a individuos o seres humanos solitarios radicalmente diferentes de su entorno y, por esa razón, la subjetividad siempre es corporizada (aunque no estática). El espacio rebasa una mera entidad muerta sobre la cual nos posamos, explotamos y ocupamos; el tiempo y la memoria se perciben desde una óptica vitalista que, además, nos recuerda nuestra conexión con aquellos/as que han pasado y que vendrán. Hoy el buen vivir o vivir bien, antes que un atávico particularismo indígena, se erige como una puerta, una salida potente a la crisis del cuidado global, que es a su vez una

crisis socioecológica y del capital. ¿Seremos capaces de empezar a "vivir bien" allí donde nos encontremos: en las urbes, los centros de estudio y trabajo, la familia heteropatriarcal?. ¿Podremos edificar, reconstruir y religar formas-de-vida que son a su vez formas de lucha, que son el *movimiento*? Todo acontece como si cierto futuro global se jugara en la respuesta afirmativa a estas preguntas.

REFERENCIAS

Agamben, G. (2003). *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida.* Valencia: Pre-textos.

Agamben, G. (2006). *Lo abierto: el hombre y el animal.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Alimonda, H. (2011). La colonialidad de la naturaleza: una aproximación a la ecología política latinoamericana. En H. Alimonda (coord.), *La naturaleza colonizada: ecología política y minería en América Latina* (pp. 21-58). Buenos Aires: Clacso; Ciccus.

Arango, L. G. (2011). Género, trabajo emocional y corporal en peluquerías y salones de belleza. *La Manzana de la Discordia, 6*(1), 9-24.

Ávila, I. (2017). *Rebelión en la granja: biopolítica, zootecnia y domesticación.* Bogotá: Desde Abajo Ediciones.

Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Boyer, A. (2012). Biopolítica y filosofía feminista. *Revista de Estudios Sociales, 43*, 131-138.

Braidotti, R. (1996). *Patterns of dissonance. A study of women in contemporary philosophy.* Cambridge: Polity Press.

Braidotti, R. (2009). *Transposiciones: sobre la ética nómada.* Barcelona: Gedisa.

Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: las vidas lloradas.* Buenos Aires: Paidós.

Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños.* Popayán: Universidad del Cauca; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2010). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia.* Valencia: Pre-textos.

Deleuze, G. (1995). *Conversaciones: 1972-1990.* Valencia: Pre-textos.

Deleuze, G. (2014). *El poder: curso sobre Foucault (tomo II).* Buenos Aires: Cactus.

Doron, C. (2013). Biopolítica y zootecnia. *Historia y Sociedad, 25*, 17-43.
Escobar A. (2003). "Mundos y conocimientos de otro modo": el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa, 1*, 51-86.
Esposito, R. (2004). *Bíos: biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Paidós.
Esposito, R. (2005). *Immunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
Esposito, R. (2009). *Tercera persona: política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.
Foucault, M. (1997). *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.
Hochschild, A. (2001). Las cadenas mundiales de afecto y asistencia y la plusvalía emocional. En A. Giddens y W. Hutton (eds.), *En el límite: la vida en el capitalismo global* (pp. 187-208). Barcelona: Tusquets.
Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa, 9*, 73-101.
Molinier, P. (2012). *El trabajo de cuidado y la subalternidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas-Escuela de Estudios de Género.
Morris, M. (1988). *The pirate's fiancee: feminism, reading, postmodernism*. Londres: Verso.
Paredes, J. (2010). *Hilando fino: desde el feminismo comunitario*. La Paz: Mujeres Creando Comunidad; Cedec.
Pedraza, Z. (2004). Y el verbo se hizo carne… Pensamiento social y biopolítica en Colombia. En S. Castro-Gómez (ed.), *Pensar el siglo XIX: cultura, biopolítica y modernidad en Colombia* (pp. 185-199). Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh.
Rendall, J. (1984). *The origins of modern feminism: women in Britain, France, and the United States, 1780-1860*. Nueva York: Schocken Books.
Shiva, V. (2001). *Biopiratería: el saqueo de la naturaleza y del conocimiento*. Barcelona: Icaria.
Tronto, J. (1993). *Moral boundaries: a political argument for an ethic of care*. Nueva York: Routledge.
Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. Barcelona: Melusina.